ADEVĂR, BINE ŞI MORALITATE

Prof. George McLEAN
Universitatea Catolică a Americii
Washington, D.C., S.U.A.

1. Adevărul şi binele, caracteristici ale fiinţei: domeniul pozitiv al moralităţii

În trecut, moralitatea a fost concepută de prea multe ori ca fiind ceva negativ. Acest lucru este determinat de perceperea moralităţii, în principal, ca un set de interdicţii. Şi de aici urmează o degenerare progresivă. Moralitatea ajunge să fie considerată ca o limitare a libertăţii umane, care-l împiedică pe om să facă un lucru sau altul. Consecinţa acestui fapt este că moralitatea este astăzi considerată, în general, ca un set arbitrar de reguli, menit să ne ţină departe de ceea ce este bun pentru noi şi pentru ceilalţi. De aici ia naştere supoziţia că un lucru este greşit pentru că ne este interzis, şi nu că ne este interzis pentru că este greşit. Despre acest lucru a scris şi Platon.

În vorbirea comună, aceste lucruri au ajuns în ultimă instanţă exact contrariul moralităţii. Auzim: „nu ar fi bine să pot spune, pur şi simplu, că nu am fost de faţă la crima pe care am comis-o?”, sau, la extremă: „nu ar fi bine dacă aş putea, pur şi simplu, să ucid toţi martorii?” Desigur, a minţi nu este bine, deoarece ar prejudicia comunicarea umană; şi, evident, nu este bine să ucizi toţi martorii. Minciuna şi omorul sunt interzise tocmai pentru că sunt fapte rele, nu bune.

De aceea, ceea ce aş dori să fac eu aici este să schimb perceperea negativă a adevărului şi moralităţii în una pozitivă, şi voi face acest lucru în trei etape: mai întâi, în contextul fiinţei şi al proprietăţilor unităţii, adevărului şi binelui acesteia, transcendentale sau permanente; în al doilea rând, din perspectiva obiectivităţii şi, în final, din prisma subiectivităţii.

Să începem cu adevărul şi fapta bună ca fiind latura bună a moralităţii, din care ambele sunt caracteristici fundamentale ale fiinţei. Dar ce este, de fapt, fiinţa? Descoperim că, pentru noi, fiinţa este rezultatul final al actului de creaţie al lui Dumnezeu, care ne face să fim opusul nimicului. Este acea erupţie în timp a puterii şi dragostei divine prin care am luat fiinţă noi şi tot ce ne înconjoară. Deci fiinţa este un lucru bun.

Dacă vrem să mai dezbatem asupra acestui lucru, putem spune imediat că este, pur şi simplu, împărţită împotriva sau opusă nefiinţei sau că este

una singură şi nedespărţită în ea însăşi. Mai mult, dacă corelăm acest lucru la intelectul uman, acesta nu ni se pare a fi opac sau de necunoscut, ci are capacitatea, şi într-adevăr este o capacitate, de a fi dezvoltat, adică de a fi intelectual sau cunoscut. Fiinţa este atunci inteligibilă în esenţă şi, în acest sens, adevărată. Dacă există şi în măsura în care poate fi cunoscută. Dacă ar fi să o comparăm cu un sistem de telecomunicaţii, fiinţa comunică sau este oarecum transparentă, motiv pentru care imaginea sfintei Tereza de Avila despre cele şapte stări ale sufletului este cea a unui cristal.

Dar ar fi mai mult decât insuficient să percepem fiinţa ca fiind doar inteligibilă şi adevărată, manifestându-se printr-o minte sau un suflet inert şi neinteresat. Din contră, fiinţa se manifestă ea însăşi într-un suflet limitat, prin simplul fapt că promite să-şi ducă la sfârşit şi să îndeplinească toate speranţele şi dorinţele proprii. Această promisiune este cea care exercită o forţă de atracţie asupra persoanei umane, până când se transformă în puterea fiinţei.

De fapt, exact aceasta este fiinţa ca lucru bun, şi această atracţie dinamică a binelui este tocmai domeniul, însăşi inima moralităţii. Aceasta este atracţia binelui, care la nivelul gândului se manifestă prin dorinţă, şi atunci când dorinţa este împlinită, are ca rezultat fericirea. Tot aceasta este şi ispita atunci când gândul se îndreaptă spre un lucru rău.

Iată deci care este domeniul de activitate al adevărului şi al binelui, al adevărului şi moralităţii. Este acel domeniu dinamic şi creativ în care ne aflăm şi noi prin creaţie. Dacă nu ar fi fost incapacitatea noastră de a crede în promisiunea lui, lumea ar fi şi astăzi o grădină a Paradisului. Însă, desigur, am păcătuit şi acum ne aflăm în mijlocul unei lupte pe viaţă şi pe moarte pentru a încerca să facem bine într-o lume mereu sub tentaţia răului, care ricoşează şi asupra adevărului pe care încearcă să-l îndepărteze de dreptate şi să-l aducă aproape de nedreptate, să facă din adevăr minciună. Trebuie deci să privim în aşa fel această luptă, încât viaţa noastră în lume să fie una morală.

2. Adevărul obiectiv şi moralitatea

În cea mai mare parte a istoriei filozofiei vestice, adevărul a fost conceput ca un lucru obiectiv. Mai exact, a fost un fel de a conforma mintea, gândul şi acţiunea omului la fiinţă ca şi cum ar fi existat deja înaintea noastră sau chiar ca şi cum ar fi făcute împotriva noastră, etimologic, ca „ob-iect”.

Acest lucru nu a fost arbitrar. Nu suntem fiinţe absolute, ci limitate, care trăiesc într-o lume cu o mare putere şi maiestuozitate. Pentru a obţine bunuri reale într-o manieră reală, trebuie să judecăm lucrurile aşa cum sunt. Astfel, adevărul devine o cerinţă de bază pentru însăşi supravieţuirea şi

pentru orice interacţiune pozitivă cu lucruri din natură sau cu alte persoane din societate. A fi real într-o lume reală înseamnă că mintea noastră trebuie să corespundă cu ceea ce este, şi deci să opereze în termeni de adevăr de corespondenţă. A nu acţiona în acest fel – a opera orbeşte – poate duce atât la distrugerea noastră, cât şi a celorlalţi. Şi acest lucru ar fi contrariul căutării binelui, ceea ce este, de fapt, moralitatea. Progresul, chiar şi numai supravieţuirea, cere să vedem lucrurile aşa cum sunt.

Extinzând această judecată, ajungem în sfera justiţiei, adică recunoaşterea celorlalţi, a drepturilor şi nevoilor lor şi asigurarea celor trebuincioase acestora în termenii proporţionali ai justiţiei comutative şi distributive. Tot în aceşti termeni au şi ceilalţi cerinţe în ceea ce ne priveşte pe noi, cerinţe care, dacă sunt ignorate, vor constitui baza unor ulterioare conflicte şi tensiuni.

Despre acest lucru se vorbeşte şi într-o lucrare din Zimbabwe, numită „Luptele de după luptă”[1], în cadrul seriei „Moştenire culturală şi schimbare contemporană”. În această lucrare, primele capitole vorbesc despre procesul de eliberare de colonialism şi felul în care acesta a îngheţat, pur şi simplu, distribuirea nedreaptă a proprietăţii între populaţia locului şi colonizatori. Felul nedrept în care era împărţită proprietatea de către puterea colonizatoare şi excluderea populaţiei africane de la educaţia ce ar fi putut oferi şansa unui viitor mai bun au constituit situaţia de nedreptate care a dus la izbucnirea luptei de eliberare. La sfârşitul acestei lupte, pentru a obţine iertarea şi împăcarea care au pus capăt distribuţiei nedrepte şi flagrante a proprietăţii, se prevedea un viitor ce nu avea să fie unul pacific, aşa cum nici astăzi nu este. Adevărul este esenţa dreptăţii şi dreptatea este contextul esenţial pentru bine, al cărui semn în viaţa socială este pacea.

Din contră, când se recunoaşte adevărul – chiar şi în cazul de nedreptate menţionat mai sus –, poate constitui propulsia dinamică pentru reinstaurarea dreptăţii printr-o redistribuire corectă a pământului şi a educaţiei pentru a crea un context favorabil dreptăţii. Dar acest lucru nu este nici el inteligibil luat singur. Scopul nu este doar acela de a fi egal cu ceilalţi, ci de a fi egal sau, cel puţin, proporţional cu ceilalţi, pe aceeaşi scară când vorbim de o stare de bine. Această orientare a adevărului şi a dreptăţii spre bine constituie domeniul moralităţii – câmpul realizării şi împlinirii depline a fiinţei.

Cu acest context putem confrunta şi fenomenul corupţiei, care nu doar împiedică proiecte având ca scop dezvoltarea popoarelor, ci pune în pericol chiar şi dorinţa lor de progres. Minciuna acestei nedreptăţi, pusă în practică în mod flagrant pentru îmbogăţirea unora în defavoarea nevoilor altora şi

---

[1] David Kaulemu.

chiar a binelui comun însuşi, contaminează satisfacţia socială şi constituie impedimentul cel mai mare al dezvoltării pentru cea mai mare parte a populaţiei lumii. Deoarece nu este doar îmbogăţirea nedreaptă a unora suportată de cei mai mulţi, ci transformarea structurilor pentru cooperare umană în mijloace de exploatare şi opresiune. Corupţia sistematică devine corupţia structurilor sau a sistemului, având ca rezultat influenţarea, pervertirea şi, în final, blocarea efortului adevărului de a genera bine.

Din această cauză, modelul obiectiv al neadevărului, nedreptăţii şi corupţiei asociate din punct de vedere cultural trebuie corectat, pentru ca adevărul să nu mai pună în pericol binele, astfel corupând moralitatea în esenţa ei, ci să promoveze iarăşi progresul uman.

3. Adevărul subiectiv şi speranţa pentru o nouă moralitate

Deşi este adevărat că cea mai mare parte, cel puţin, din istoria filozofiei vestice a fost dedicată adevărului obiectiv, de exemplu, studiul lui Descartes a fost axat asupra naturilor obiective simple, şi, aşa cum a scris Marcel, chiar şi *ego cogitans* a rămas pentru Descartes un subiect epistemologic al gândirii obiective[2]. Cu toate acestea, a rămas totuşi un mare sector ne-explorat, nu obiectul, ci subiectul însuşi.

În gândirea modernă, acest lucru a început să se schimbe o dată cu lucrările lui Kant. Pentru prima dată a început să fie considerat că structurile şi categoriile realităţii ar putea să nu fie doar o serie de simple lucruri în afară şi în contrast cu mintea, ci ca aparţinând minţii în operarea ei cu lucruri sau „obiecte". Nu trebuie să mergem chiar atât de departe cu Kant încât să spunem că lucrul în sine nu este cunoscut locului structurilor realităţii în minte, sau să considerăm în mod special aceste structuri ca fiind universale şi necesare. Dar în mod sigur este o mare descoperire, în ce priveşte moralitatea, să începem să apreciem rolul, şi astfel, responsabilitatea omului nu doar în a răspunde realităţii, ci în a da o formă acestei realităţi şi experienţei pe care o are în acest sens.

În secolul al XX-lea, această turnură spre subiectivitate a fost puternic explorată. La începutul acestui secol, proiectul raţionalist de a spune totul clar şi folosind termeni obiectivi precişi părea să fie aproape complet. Acest lucru urma să fie efectuat fie prin termenii empirici ai tradiţiei pozitiviste a cunoaşterii sensului, fie prin termenii formali şi esenţialişti ai tradiţiei intelectuale kantiene. Whitehead scria că, la începutul secolului, când a mers împreună cu Bertrand Russell la Primul Congres Internaţional de

[2] Gabriel Marcel, *The Philosophy of Eustime*, (trad. M. Harare), Hawil Press, London 1948, reluat în *Perspectives on Reality*, ed. G. Kreyche – J. Mann, Harcourt, Brace and World, New York, 630.

Filozofie de la Paris, cu excepția unor detalii de aplicare, studiul fizicii părea să fie complet. Din contră însă, orice încercare de a finaliza cercetarea ştiinţifică cu cele mai evoluate concepte ale ei demonstrau radicala insuficiență a abordării obiectiviste şi cereau o nouă apreciere a importanţei subiectivităţii.

La fel, Wittgenstein a început să-şi scrie lucrarea *Tractatus Logico-Philosophicus*[3] pe baza supoziţiei lui Lockean că o cunoştinţă bogată constă în a construi o hartă mentală care să corespundă punct cu punct lumii externe aşa cum este percepută de experienţa simţurilor. Într-un asemenea proiect, elementul spiritual al înţelegerii, de exemplu, recunoaşterea relaţiilor dintre punctele acestei hărţi mentale şi lumea externă ajungea la margini ca ceva „ce nu putea fi rostit". Totuşi, experienţa ulterioară acumulată în lucrul cu copiii l-a condus pe Wittgenstein la concluzia că această proiectare empirică mentală nu era ceea ce se petrecea în conştiinţa umană. În lucrările sale, intitulate *Blue and Brown Books*[4] şi *Philosophical Investigations*[5], Wittgenstein a mutat conştiinţa sau intenţionalitatea umană, care fusese asociată periferiei, chiar către centrul preocupării lui. Accentul filozofiei lui nu mai cădea pe pozitivism, presupus ca fiind obiectiv, replică a lumii externe, ci pe construcţia umană a limbajului şi a sferelor de semnificaţie[6].

Un proces similar se desfăşura şi în tabăra kantiană. Aici, încercarea lui Husserl de a separa toate elementele pentru a izola esenţele pure de cunoştinţele ştiinţifice a făcut ca atenţia să fie îndreptată asupra limitării unui esenţialism pur şi a deschis calea noului studiu efectuat de Martin Heidegger pentru a redescoperi dimensiunile esenţiale şi istorice ale realităţii, în lucrarea sa, *Being and Time*[7]. Implicaţiile religioase ale acestei noi senzitivităţi aveau să fie expuse de Karl Rahner în lucrarea lui, *Spirit in the World*, şi în constituţia *Gaudium et spes* a Conciliului al II-lea din Vatican[8].

Pentru Heidegger, semnificaţia fiinţei şi a vieţii au devenit clare şi au emers în viaţa umană conştientă (*dasein*) – cele două procese erau identice –, au trăit de-a lungul timpului şi deci al istoriei. Această conştiinţă umană a devenit noul focar al atenţiei. Descoperirea aducerii în lumină (etimologia termenului „fe-nomeno-logie") a modelelor care o compun şi a inter-relaţiilor subiectivităţii aveau să inaugureze o nouă eră a cunoaşterii

---

[3] Trad. C. K. Ogden, Methuen, Londra 1981.
[4] Harper and Row, New York.
[5] Trad. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1958.
[6] Brian WICKER, *Culture and Theology*, Sheed and Ward, London 1966, 68- 88.
[7] Harper and Row, New York 1962.
[8] *Documents of Vatican II*, ed. W. Abbott, New Century, New York 1974.

umane. Epistemologia şi metafizica urmau să se dezvolte – şi să înainteze – chiar în munca de a depista natura şi direcţia acestui proces.

Astfel, sarcina lui Hans-Georg Gadamer[9], succesorul lui Heidegger, va fi aceea de a dezvălui cum persoanele umane, provenind din familii, vecinătăţi şi popoare, prin exercitarea libertăţii creatoare, îşi alcătuiesc tradiţia culturală. Această istorie nu este o simplă compilaţie a ceea ce face sau operează umanitatea, ci cultura ca efect al conştiinţei umane şi simboluri prin care începutul existenţei unui grup uman este descoperit în timp.

Rezultatul este o inversiune dramatică: înainte, toate începeau de sus şi pluteau în jos – în structurile puterii politice sau raţionării abstracte – la ivirea noului mileniu atenţia este îndreptată mai mult asupra dezvoltării libertăţii creative a oamenilor din şi ca societate civilă, ca un partener nou şi responsabil de guvern şi afaceri în efortul continuu pe care îl implica realizarea binelui comun. Acest fapt poate fi observat şi în agenda Naţiunilor Unite, în dezbaterile despre Războiul Rece dintre sistemele economice şi puterile lor politice, la marile conferinţe de la Rio despre mediul înconjurător, de la Cairo despre familie, de la Beijing despre femei. Agenda nu mai este realitate, fiind obiectiv cuantificabilă şi conflictuală, dar poate mai dificilă sau, cel puţin, cu cea mai multă logică în ceea ce priveşte viaţa umană trăită conştient, împreună cu domeniile demnităţii umane, valori şi schimb cultural.

Drept consecinţă, vedem acum relaţia dintre adevăr şi moralitate, într-adevăr, mult mai îmbogăţită. Nu mai este doar o problemă de corespondenţă la ceea ce este, ci de a lucra cu ceea ce este pentru a da o formă realităţii. În acest sens, umanitatea nu mai este doar ghidată să evite unele lucruri pentru că pot distruge fiinţa ca bun, ci, mai degrabă, aşa cum se poate observa în tradiţia islamică, omul este în slujba Dumnezeului creator, îndatorirea umană este de a continua procesul creaţiei, lucrând cu ea pentru a descoperi binele care i-a fost dat, iar realizarea lui pentru ca acest bine să dea roade, toate acestea depind de acţiunea creatoare a omului.

Dacă alăturăm acum subiectivitatea şi obiectivitatea, putem vedea cum are loc acest proces.

4. Valorile

Drama liberei auto-determinări, şi astfel, dezvoltarea persoanelor şi a societăţii civile, este fundamental o problemă a fiinţei, ca afirmare sau stare definitivă împotriva ne-fiinţei descrisă în opera lui Parmenide, primul metafizician grec. Identic, aceasta este relaţia binelui pe care îl căutăm pe parcursul vieţii, pentru care supravieţuim şi la care aspirăm. Binele se

[9] *Truth and Method*, Crossroad, New York.

manifestă în experienţă ca obiect al dorinţei, ca acel lucru la care ne gândim în absenţa lui. Este, în mare, ceea ce face viaţa noastră completă; este acel „per-fect”, înţeles în sensul etimologic ca ceea ce este realizat sau completat pas cu pas. Deci, odată obţinut, nu mai este nici dorinţă, nici gând, ci ne bucurăm de el. Şi acest lucru se reflectă în felul în care fiecare lucru, chiar şi o piatră, îşi are existenţa şi realitatea ei şi rezistă reducerii la ne-fiinţă sau nimic. Tot ce putem face este să schimbăm sau să transformăm un lucru în altceva; nu-l putem anihila. La fel, o plantă sau un copac, în condiţiile adecvate, se dezvoltă complet şi înfloresc sau dau roade. În sfârşit, un animal îşi protejează viata – prin forţă, dacă este necesar – şi caută hrana necesară pentru a avea putere. La rândul ei, mâncarea, capabilă să contribuie la creşterea şi întreţinerea unui animal, constituie un bun auxiliar sau un mijloc de existenţă pentru acel animal.

În acest fel, lucrurile ca bunuri, adică realizând într-adevăr menţinerea şi fiind capabile să contribuie la binele altora, constituie baza unui set de relaţii. Cum aceste relaţii sunt bazate atât pe perfecţiunea reală pe care o au lucrurile, cât şi pe perfecţiunea potenţiala pe care o au în scopul în care sunt folosite, un bun este perfect atât pentru că este atractiv înainte de a fi obţinut, cât şi pentru că este cauza împlinirii o dată ce a fost obţinut. Deci bunurile nu sunt arbitrare sau doar rodul unei imaginaţii bogate; ci, mai degrabă, dezvoltarea completă a lucrurilor, dar şi tot ceea ce este necesar pentru a ajunge la ea. În acest sens ontologic sau obiectiv, toate fiinţele sunt bune din moment ce există şi pot contribui la perfecţiunea altora.

Binele moral este un domeniu mai restrâns, deoarece cuprinde numai acţiunile libere şi responsabile ale omului. Are notată deasupra realitatea obiectivă a binelui ontologic, deoarece cuprinde acţiuni reale care sunt in relaţii distincte faţă de perfecţiunea unuia sau a celorlalţi – şi, într-adevăr, faţă de universul fizic şi chiar faţă de Dumnezeu. Astfel, multe modele posibile de acţiuni pot fi corecte obiectiv, deoarece promovează binele celor implicaţi, în timp ce altele, fiind inconsistente în relaţie cu binele real al persoanelor şi lucrurilor, sunt dezordonate sau greşit ordonate obiectiv. Aceasta este baza obiectivă pentru ceea ce este bun sau rău, din punct de vedere etic.

Cu toate acestea, din moment ce sfera relaţiilor obiective este infinită, iar acţiunile noastre sunt singure, este necesar nu doar să alegem, în general, între bine şi rău, ci în fiecare caz în parte să alegem care dintre posibilităţile nenumărate este cea corectă.

Oricât de puţine sau limitate ar fi opţiunile, cât de responsabilă sau esenţială este o acţiune, depinde de cât de voită este de un subiect. De aceea, pentru a urma necesitatea domeniului acţiunii morale concrete, nu este suficient să examinăm doar aspectul obiectiv, adică natura lucrurilor

implicate. Pe lângă aceasta, trebuie să considerăm acţiunea ca fiind în relaţie cu subiectul, mai exact, în relaţie cu persoana care, în contextul societăţii şi culturii ei / lui, apreciază binele acţiunii lui, o alege în favoarea altor alternative şi, în final, doreşte îndeplinirea acelei acţiuni.

Termenul „valoare” are aici un sens aparte. A fost preluat din sfera economică, unde însemna cantitatea unui lucru pentru a avea o anumită valoare. Acest lucru se poate observa şi la cuvântul „axiologie”, a cărui rădăcină înseamnă „cântăreşte atât” sau „valorează atât”. Este nevoie de un conţinut obiectiv – binele trebuie într-adevăr să „cântărească” şi să aibă o valoare; însă termenul „valoare” exprimă acest bine, în special, ca fiind în legătură cu o voinţă care să-l recunoască ca bun şi ca fiind dorit[10]. Astfel, indivizi diferiţi sau grupuri de persoane şi în diferite perioade de timp au seturi diferite de valori. Un popor sau o comunitate este sensibilă la, şi apreciază, un set distinct de bunuri sau, mai degrabă, stabileşte o scară diferită a gradelor de apreciere conform căreia preţuieşte bunuri diferite. Făcând astfel, delinează un anumit model între bunuri obiective fără limite, model care într-un mediu mai stabil ilustrează alegerile libere ale acelei comunităţi.

Aceasta este topologia de bază a unei culturi; aşa cum a fost afirmat şi repetat de-a lungul timpului, se construieşte o tradiţie sau moştenire despre care vom vorbi mai jos. De asemenea, se construieşte primul model şi prima clasificare a bunurilor sau a valorilor pe care oamenii le întâlnesc din primii ani şi în baza cărora interpretează relaţiile lor de dezvoltare. Persoanele tinere văd lumea prin lentile care par să fi fost create de familia şi cultura lor, şi configurate pentru a fi adecvate modelelor alegerilor acelei comunităţi de-a lungul istoriei – adesea în cele mai chinuitoare circumstanţe. Asemenea unei perechi de ochelari, valorile nu creează obiectul, ci concentrează atenţia asupra unor anumite bunuri, mai mult decât asupra altora. Acesta devine factorul principal de orientare al vieţii afective şi emoţionale descrise de Scotts, Adam Ferguson şi Adam Smith, ca fiind inima societăţii civile. Cu timpul, el încurajează şi reîntăreşte anumite modele de acţiune, care, la rândul lor, reîntăresc modele de valori.

Prin intermediul acestui proces, un grup îşi stabileşte mijloacele prin care se luptă să înainteze sau, cel puţin, să continue să existe, îşi plânge eşecurile şi îşi sărbătoreşte succesele. Aceasta este lumea speranţelor şi temerilor unei persoane sau a unui popor, prin care, aşa cum a scris Platon în lucrarea *Laches*, vieţile lor au semnificaţie morală[11]. Această lume este variată în funcţie de numeroasele mijloace şi grupuri ce se mişcă în jurul

[10] Ivor Leclerc, „The Metaphysics of the Good”, *Review of Metaphysics* 35 (1981) 3-5.
[11] *Laches*, 198-201.

acestora. Din moment ce acestea sunt în strânsă legătură şi interdependente, un model de scopuri şi mijloace sociale se dezvoltă ca acţiune de ghidare. La rândul lor, se dezvoltă şi capacităţile pentru acţiune sau virtuţile.

Într-adevăr, Aristotel abordează această temă de la începutul eticii lui. Pentru a face logică dimensiunea practică a vieţii noastre, este necesar să identificăm binele sau valoarea spre care ne conducem viaţa sau pe care o găsim satisfăcătoare. El numeşte această valoare fericire şi apoi porneşte sistematic pentru a vedea care scop poate fi cu adevărat satisfăcător. Testul lui nu este trecut de bunurile fizice sau onoruri, ci de cea care corespunde şi îndeplineşte cea mai mare capacitate a noastră – contemplarea celei mai înalte fiinţe sau a vieţii divine[12].

5. Virtuţile

Martin Heidegger descrie un proces prin care „eu"-l acţionează ca persoană în domeniul acţiunii morale. Procesul constă în a trece dincolo de sine sau de a se elibera de simpla preocupare de sine şi proiectarea în afară ca o fiinţă a cărei proprie natură este de a împărţi cu ceilalţi la care ţine şi pentru care îşi face griji. În acest proces identificăm noi scopuri sau ţeluri de dragul cărora trebuie îndeplinită o acţiune. În relaţie cu aceste ţeluri, anumite combinaţii de posibilităţi, cu naturile şi normele lor, prezintă o importanţă aparte şi, de aceea, încep să facă parte din peisajul lumii noastre de semnificaţie[13]. Libertatea devine astfel mai mult decât simplă spontaneitate, mai mult decât alegere, şi chiar mai mult decât auto-determinare în sensul de a te determina singur să acţionezi cum am descris mai sus. Acest lucru dă forma – fenomenologiştii ar spune că constituie – lumii noastre ca ambient al deciziilor umane şi acţiunii dinamice. Astfel, ia naştere ordonarea socială complexă a grupurilor sociale care constituie societatea civilă.

Acest proces de alegere şi decizie deliberată transcende dinamismele somatice şi psihice. În timp ce dimensiunea somatică este foarte reactivă, dinamismele psihice ale afectivităţii şi apetitului sunt în totalitate orientate spre bine şi atrase complet de un set de valori. Acestea, la rândul lor, evocă un răspuns activ din partea emoţiilor în contextul libertăţii responsabile. Însă în cadrul dimensiunii responsabilităţii întâlnim dimensiunea morală şi socială a vieţii. Deoarece, pentru a putea trăi împreună cu ceilalţi, omul trebuie să ştie, să aleagă şi, în sfârşit, să realizeze ceea ce conduce cu adevărat la binele lui şi al celorlalţi. Astfel, persoanele şi grupurile de persoane

---

[12] *Metaphysics*, XII, 7.

[13] Gerald F. Stanley, „Contemplation as Fulfillment of the Human Person", în *Personalist Ethics and Human Subjectivity*, vol. II of *Ethics at the Crossroads*, George F. McLean, ed., The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C. 1996, 365-420.

trebuie să fie capabile să judece adevărata valoare a ceea ce urmează să fie ales, adică valoarea lui obiectivă, atât a lucrului în sine, cât şi în relaţie cu celelalte lucruri. Acesta este adevărul moral: a judeca dacă acţiunea face persoana şi societatea bună, în sensul împlinirii autentice individuale şi sociale, sau invers.

În acest proces, deliberarea şi alegerea voluntară sunt necesare pentru exercitarea conştiinţei de sine şi a propriei guvernări. Prin hotărârea de a urma această judecată, omul este capabil să depăşească determinarea prin stimuli şi chiar prin valori culturale dobândite şi să le transforme, în schimb, în deschideri spre acţiune liberă în concordanţă cu ceilalţi, pentru a da formă atât comunităţii din care face parte, cât şi mediului înconjurător. Acest lucru poate fi bun sau rău, în funcţie de caracterul acţiunilor mele. Prin definiţie, numai acţiunile bune din punct de vedere moral contribuie la împlinirea personală şi socială, mai exact, la dezvoltarea şi perfecţionarea persoanelor în comunitate cu ceilalţi.

Această funcţie a conştiinţei, ca judecată morală a omului, este cea care identifică caracterul binelui moral în acţiune. Astfel, libertatea morală este abilitatea de a ne urma conştiinţa. Această muncă a conştiinţei nu este o simplă judecată teoretică, ci exerciţiul auto-posesiunii şi auto-determinării în acţiunile pe care le întreprindem. În acest fel, referinţa la adevărul moral constituie simţul propriu al datoriei, pentru că acţiunea judecată ca fiind cu adevărat bună ar trebui să fie şi ceea ce ar trebui să facem.

Când acest lucru este experimentat sau trăit, se dezvoltă modele de acţiuni ce devin obişnuite, în sensul că sunt repetate. Acestea sunt tipurile de activitate care ne sunt familiare; în exerciţiul lor, pe lângă dinamismele naturale coordonate care sunt necesare, căpătăm experienţă; şi cu practica dobândim şi uşurinţă şi spontaneitate. Asemenea modele constituie influenţa de bază, continuă şi permanentă din viaţa noastră. De aceea, sunt considerate în mod clasic ca fiind indicatorii de bază la ceea ce viaţa noastră ca întreg se va alătura sau, aşa cum se mai spune adesea, „ceea ce va fi viaţa noastră”. După Socrate, termenul tehnic folosit pentru aceste speciale capacităţi dezvoltate este „virtuţi” sau puncte forte.

Dar dacă abilitatea de a ne urma propria conştiinţă şi, deci, de a ne dezvolta propriul set de virtuţi trebuie stabilită prin intermediul dinamismelor interioare ale persoanei, această abilitate trebuie protejată şi promovată de realităţile fizice şi sociale în care trăim. Acesta este un drept de bază al persoanei – probabil Dreptul uman şi social cel mai important – pentru că numai astfel putem transcende dincolo de condiţia noastră şi spera la împlinirea proprie. Promovarea acestui drept trebuie să fie o preocupare de bază a oricărei ordini care se vrea democratică şi direcţionată spre binele poporului.

6. Tradiția culturală

Împreună, aceste valori şi virtuți ale unui popor alcătuiesc modelul vieții sociale prin care libertatea se dezvoltă şi se manifestă. Aceasta este „cultura". Pe de o parte, termenul derivă din cuvântul latin ce înseamnă cultivarea pământului. Cicero şi alți autori latini l-au folosit pentru cultivarea sufletului sau a minții (*cultura animi*), deoarece, aşa cum pământul fertil, când nu este cultivat, va produce doar vegetație dezordonată de o mică valoare, la fel, şi spiritul uman nu va ajunge la rezultatele dorite dacă nu este instruit sau educat[14]. Acest sens al culturii corespunde cel mai mult cu cel al termenului grec „educație" (*paidea*) ca dezvoltare a caracterului, gusturilor şi judecății, şi cu cel al termenului german „formare" (*Bildung*)[15].

Aici atenția se concentrează asupra capacității creative a spiritului unui popor şi asupra abilității persoanelor de a lucra ca artişti, nu doar în sensul restrâns de a produce obiecte pur estetice, ci în sensul mai dezvoltat de a da formă tuturor dimensiunilor vieții, materială şi spirituală, economică şi politică, spre împlinire. Rezultatul este o viață completă, caracterizată de unitate şi adevăr, bunătate şi frumusețe, şi astfel, având o semnificație şi o valoare foarte mare. Această capacitate nu poate fi învățată, deşi poate fi îmbogățită prin educație; cercetările fenomenologice şi hermeneutice mai recente au arătat că, la baza ei, cultura este o reînnoire, o retrăire a originilor printr-o atitudine de profundă apreciere[16]. Ea ne conduce dincolo de sine şi de ceilalți, dincolo de identitate şi diversitate, pentru a le înțelege pe ambele.

Pe de altă parte, cuvântul „cultură" îşi poate avea originea în termenul *civis* (cetățean, societate civilă şi civilizație)[17]. Aceasta reflectă nevoia unei persoane de a aparține unui grup social sau comunități, pentru ca spiritul uman să producă rezultatele dorite. Punându-i la dispoziție persoanei resursele tradiției, *tradita* sau înțelepciunea din trecut, rezultat al spiritului uman, comunitatea facilitează înțelegerea. Îmbogățind mintea cu exemple de valori identificate în trecut, persoana învață şi este inspirată să creeze ceva analog. Pentru G. F. Klemm, acest sens mai obiectiv al culturii este

---

[14] V. MATHIEU, „Cultura", în *Enciclopedia Filosofica*, II, Sansoni, Firenze 1967, 207-210; şi Raymond WILLIAMS, „Culture and Civilization", în *Encyclopedia of Philosophy*, II, Macmillan, New York 1967, 273-276, şi *Culture and Society*, London 1958.

[15] TONNELAT, „Kultur", în *Civilisation, le mot et l'idée*, II, Centre International de Synthese, Paris.

[16] V. MATHIEU, „Cultura", în *Enciclopedia Filosofica*, II, 207-210; şi Raymond WILLIAMS, „Culture and Civilization", în *Encyclopedia of Philosophy*, II, 273-276, şi *Culture and Society*, London 1958.

[17] V. MATHIEU, „Civiltà", în *Enciclopedia Filosofica*, I, 1437-1439.

parte a caracterului[18]. E. B. Tyler a definit-o clasic pentru ştiinţele sociale ca „întregul complex care include cultura, credinţa, arta, morala, legea, obiceiurile şi multe alte capacităţi şi tradiţii necesare omului, în calitate de membru al societăţii"[19].

În contrast cu cele spuse, Clifford Geertz s-a concentrat asupra semnificaţiei tuturor acestora pentru un popor şi asupra felului în care acţiunea intenţionată a oamenilor dă forma lumii în care ei trăiesc. Astfel, ştiinţei experimentale în căutare de legi, el contrastează analiza culturii ca ştiinţă interpretativă în căutare de sens[20]. Ceea ce se caută sunt produse de artă sau acţiuni, mai exact, fie că e vorba de „ridicol sau provocare, ironie sau mânie, snobism sau mândrie, lucruri care sunt spuse prin manifestarea acestor atitudini"[21]. Acest lucru necesită atenţie asupra „universului imaginaţiei în cadrul căruia actele lor devin semne"[22]. În această perspectivă, Geertz defineşte cultura ca fiind mai degrabă „un model transmis de-a lungul istoriei, de semnificaţii sub forma unor simboluri, un sistem de concepţii intenţionate exprimate sub forme simbolice prin mijloace prin care oamenii comunică, îşi perpetuează şi dezvoltă cunoştinţele şi atitudinile despre viaţă"[23].

Fiecare întreg complex sau cultură este specific unui anume popor; o persoană care ia parte la această cultură se numeşte *civis* sau „cetăţean" şi aparţine unei civilizaţii. Pentru lumea greacă mai restrânsă în care s-a dezvoltat termenul, alţii (extratereştri) erau cei care nu vorbeau limba greacă; erau numiţi *barbaroi*, pentru că limba lor suna mai mult ca un babel. Deşi la început acest cuvânt se referea doar la ceea ce nu era greacă, maniera negativă în care era exprimat s-a împânzit cu uşurinţă, poate şi reflectă, şi, cu siguranţă, a favorizat o conotaţie axiologică negativă, care a devenit curând semnificaţia de bază a cuvântului „barbar". Prin implicaţia inversă, a ataşat o conotaţie exclusivistă termenului „civilizaţie", astfel încât identitatea culturală a popoarelor a început să implice nu doar modele de simboluri graţioase pe care omul le întâlneşte şi le foloseşte în proiecte dezvoltate împreună cu alte persoane şi popoare, ci şi înstrăinare culturală între popoare. Astăzi, cum comunicarea se dezvoltă tot mai mult şi popoare din ce în ce mai diferenţiate intră într-o interacţiune şi dependenţă reciprocă tot mai mare, putem observa un efect nedorit al acestei conotaţii

---

[18] G. F. KLEMM, *Allgemein Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig, 1843-1852.
[19] E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, VII, London 1871, 7.
[20] Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Hutchinson, London 1973, 5.
[21] Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 10.
[22] Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 13.
[23] Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 85.

negative. Dezvoltarea unui sens mai puţin exclusivist al culturii şi civilizaţiei trebuie să fie o prioritate.

Dezvoltarea valorilor şi virtuţilor şi integrarea lor, la fel ca şi orice cultură de o anumită profunzime şi bogăţie, necesită timp, şi deci depinde de experienţa şi creativitatea multor generaţii. Cultura care este transmisă mai departe, sau *tradita*, ajunge să fie numită tradiţie culturală; ea transmite bogăţia acumulată de popor în descoperirile lui, în reflectarea şi transmiterea celor mai adânci semnificaţii ale vieţii. Aceasta este tradiţia în sensul sincronic ca manifestare a înţelepciunii.

Acest sens al tradiţiei este foarte viu în comunităţile de la sat şi premoderne. Pare să fie cu totul altfel în centrele urbane moderne, fără îndoială, din cauza dificultăţilor întâlnite în formarea comunităţilor de viaţă active în marile centre urbane. Totuşi, procesul cumulativ de transmitere, ajustare şi aplicare a valorilor, ca şi cultura, de-a lungul timpului, nu este doar moştenire sau ceea ce este primit, ci şi creaţie nouă, deoarece este transmisă în moduri noi. Păstrarea tradiţiei, luată în acest sens activ, ne permite nu doar să descoperim adevărurile permanente şi universale pe care le-a căutat Socrates, ci şi să înţelegem importanţa valorilor pe care le primim prin tradiţie şi să mobilizăm propriul nostru proiect activ de viaţă spre viitor.

7. Geneza tradiţiei în comunitate

Deoarece tradiţia a fost uneori interpretată ca o ameninţare la adresa libertăţii personale şi sociale, esenţiale democraţiei, este important să ştim că tradiţia culturală este generată de viaţa liberă şi responsabilă a membrilor unei comunităţi sau societăţi civile şi permite generaţiilor următoare să-şi realizeze viaţa prin libertate şi creativitate.

Autogeneza nu este mai caracteristică naşterii cunoaşterii decât este caracteristică naşterii persoanei. Conştiinţa omului se formează, nu cu sinele, ci în relaţie cu ceilalţi. În pântece, prima cunoştinţă este cea a bătăii inimii unei mame. După naştere, nou-născutul face parte dintr-o familie în cadrul căreia trăieşte în pace şi se dezvoltă. În cadrul familiei, în primele săptămâni sau luni, îşi dezvoltă sau nu aptitudinile fundamentale de încredere care îl încurajează sau nu mai târziu să-şi dezvolte capacităţile pentru viitoarele relaţii sociale. Aici are parte de grijă şi preocupare faţă de ceilalţi, independent de ceea ce ei fac pentru el, achiziţionează limbajul şi sistemul de simboluri cu care va conceptualiza, comunică şi înţelege[24]. Aşa cum o persoană se naşte într-o familie de care el sau ea depinde toată

[24] John CAPUTO, „A Phenomenology of Moral Sensibility: Moral Emotion”, în George F. MCLEAN – Frederick ELLROD, ed., *Philosophical Foundations for Moral Education and*

viaţa, întreţinere, protecţie şi dezvoltare, şi înţelegerea ei se dezvoltă în comunitate. Ca persoane ne naştem într-o familie şi într-o vecinătate în cadrul căreia învăţăm şi trăim în armonie.

La fel, prin etapele diferite ale dezvoltării unei persoane, aşa cum cercul comunităţii acesteia se extinde în vecinătate, şcoală, muncă şi recreaţie, ea ajunge să înveţe şi să răspundă personal şi pasional la interpretarea realităţii şi la o serie de modele de valori. Fenomenologistul vede această viaţă în cadrul diferitei societăţi civile ca pe o nouă sursă de înţelepciune. De aceea, decât să ne îndepărtăm de viaţa de zi cu zi pentru a contempla idei abstracte şi fără substanţă, locul pentru a descoperi semnificaţie este în viaţa trăită în familie şi progresiv în cercuri sociale mai mari în care ne integrăm cu timpul.

Dacă ar fi totuşi vorba doar despre o problemă de comunitate, am putea limita totul doar la prezent, fără vreun loc pentru tradiţie, drept ceea ce este „transmis mai departe" de la o generaţie la următoarea. De fapt, procesul judecăţii şi al erorii, al continuei corectări şi alăturări la dezvoltarea sensului demnităţii umane şi al scopului unui popor constituie un fel de laborator pentru învăţarea şi testarea generaţiilor viitoare. În acest laborator al istoriei, punctele forte ale numeroaselor priviri în interior, asupra modelelor de comportament, pot fi identificate şi reîmputernicite, în timp ce deficienţele sunt corectate progresiv sau eliminate. Pe linie orizontală, învăţăm de la experienţă ce promovează şi ce distruge viaţa şi, după cum este necesar, facem schimbări pragmatice.

Dar chiar şi acest limbaj rămâne prea abstract, prea limitat la metodă sau tehnică, prea unidimensional. În timp ce tradiţia poate fi descrisă în general şi la un anumit punct în termeni de mecanisme de *feed-back* şi poate părea să arate doar cum să ne descurcăm în viaţa de zi cu zi, noi vorbim, de fapt, despre acte libere, expresia angajamentului pasional uman şi al sacrificiului uman ca răspuns la pericolul concret, la alianţe de construire şi reconstruire a familiei şi construirea şi apărarea naţiunii. Mai mult, această înţelepciune nu este doar o problemă de simple ajustări tactice la îngrijorări temporare; priveşte mai mult semnificaţia pe care suntem capabili să o dăm vieţii şi pe care dorim să o obţinem prin toate aceste ajustări de-a lungul mai multor generaţii, de exemplu: ce lucruri merită într-adevăr să luptăm pentru a le obţine şi modelul de interacţiune socială în cadrul căruia putem trăi această experienţă din plin. Rezultatul acestui proces extins de învăţare şi angajare constituie conştiinţa noastră, a bazelor pentru deciziile din care se formează istoria.

Character Development: Act and Agent, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C. 1992, 199-222.

Acest proces ne situează dincolo de planul orizontal al diferitelor epoci ale istoriei şi ne îndreaptă atenția vertical spre bazele lui, şi astfel, spre bazele valorilor pe care umanitatea, în diversele circumstanțe, încearcă să le realizeze[25]. Aici căutăm baza absolută a sensului şi valorii despre care a scris Iqbal. Fără ea, totul este relativ în ultimă instanță doar la o rețea de consum, apoi insatisfacție şi, în final, dezorganizare şi plictiseală.

Impactul convergenței experienței şi reflecției cumulative este mărit de elaborarea lui graduală în muzică şi ritualuri, ca şi de configurația imaginată în lucrări epice extraordinare, cum sunt „Iliada" şi „Odiseea". Toate conlucrează pentru a forma o cultură care, ca un mare mijloc de telecomunicație, dă formă, intensifică şi extinde gama şi penetrarea sensibilității noastre personale, deciziei libere şi grijii reciproce.

Deci tradiția nu este, spre deosebire de istorie, pur şi simplu, ceea ce s-a întâmplat până în acest punct, fie rău sau bun. Este ceea ce este semnificativ pentru viața umană: este ceea ce s-a văzut în timp şi în experiența umană ca fiind necesar şi adevărat pentru viața omului. Conține valorile în slujba cărora strămoşii noştri şi-au luat primul angajament pasional în circumstanțe istorice specifice şi pe care apoi le-au revizuit, rectificat şi transmis progresiv generațiilor următoare. Cuprinsul unei tradiții, exprimat în opere literare şi prin toate aspectele culturii, se prezintă ca fiind fundația pe care poate fi construit caracterul personal şi societatea civilă. Constituie o sursă bogată din care pot fi extrase mai multe teme, cu condiția să fie acceptat şi îmbrățişat, afirmat şi cultivat.

Astfel, nu din cauza inerției noastre personale sau a voinței arbitrare a strămoşilor noştri ne oferă cultura un model sau exemplu. Din contră, importanța tradiției derivă atât din caracterul cooperant al învățării din care extragem înțelepciunea din experiență, cât şi din actele libere cumulative de angajare şi sacrificiu, care au definit, apărat şi transmis mai departe în timp viața de cooperare a comunității ca societate civilă[26].

În ultimul timp, tradiția face punte de legătură între filozofia antică greacă şi societatea civilă de astăzi. Aduce darurile divine ale vieții, sensului şi dragostei, descoperite pentru a înfrunta provocările vieții civile de-a lungul anilor. Reprezintă atât drumul înapoi spre originile lor, în acel *arché* ca

---

[25] H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, Crossroads, New York 1975, 245-253.

[26] H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, 245-253. Gadamer a pus accentul pe cunoştință ca fiind baza tradiției în contrast cu cei care o percepeau peiorativ ca rezultatul voinței arbitrare. Este important să alăturăm cunoştinței actele libere care, de exemplu, duc la naşterea unei națiuni şi dau formă atitudinilor şi valorilor generațiilor următoare. Ca exemplu am putea vedea impactul continuu pe care l-a avut Magna Carta prin Declarația de Independență asupra vieții Americii de Nord, sau impactul Declarației Drepturilor Omului asupra vieții naționale a multor state.

exerciţiu al existenţei libere, personale şi responsabile, cât şi sursa divină a acestuia, şi drumul înainte spre scopul divin, drumul spre Alfa şi Omega.

8. Valori spirituale şi progres social

Începând din zilele fabuloase ale anticei căi de comerţ care lega China şi Vestul lumii, în timpul Imperiului Roman, şi care traversa deşerturile Asiei, Asia Centrală este considerată răscrucea lumii – balanţa delicată dintre Est şi Vest. Numeroase mari civilizaţii au fost provocate acolo să joace acest rol: zoroaştri, creştini, islamici, marxişti. În prezent, noile state din această regiune se confruntă cu nevoia de a-şi asuma acest rol într-un context ce a devenit deodată global.

Este o provocare ce produce confuzie: este necesar să se evite pierderea moştenirii de civilizaţie rămasă de la generaţiile trecute, şi totuşi, să creeze o identitate clară şi fermă, care să deosebească aceste naţiuni de Rusia, la Nord; să retrăiască rădăcinile islamice ale identităţii lor, dar fără să se afunde sau să cadă pradă unui fundamentalism ce ar putea împiedica progresul; să-şi dezvolte baza economică, însă nu cu costul unei noi sclavii; şi, în final, să-şi ia locul politic în lume, însă să-şi păstreze şi să promoveze independenţa lor.

Pornind de la o economie centralizată spre una mai deschisă, naţiunile Asiei Centrale sunt angajate nu doar în balansarea tuturor marilor puteri din lume, ci şi în integrarea lor într-un tot nou şi viabil. În acest sens, este în joc viitorul civilizaţiei.

Într-adevăr, progresul uman va fi posibil doar în măsura în care aceste popoare vor fi capabile să găsească mijloace menite să inspire cu valori elementele lor disparate, astfel încât să promoveze atât demnitatea persoanei umane, cât şi coeziunea socială şi cooperarea între popoare. Această provocare a zilelor noastre îşi are punctul focal în Asia Centrală.

Profesorul S. Shermukhamedov ne oferă o descriere excelentă a culturii spirituale. Aceasta este

> sistemul în care sunt reflectate valorile societăţii umane şi ale umanităţii, încarnate şi cuprinse în nevoile, dorinţele, interesele, speranţele, credinţele şi convingerile lor. Aceasta este lumea emoţiilor, senzaţiilor, aspiraţiilor, perspectivelor, voinţelor, impulsurilor şi acţiunilor, aşa cum sunt cuprinse în lumea internă a omului şi realizate prin interacţiunea dintre societate şi natură, în care omul este subiect al valorilor naţionale şi comune. Omul este cea mai preţioasă valoare şi viaţa lui, bunătatea, interesele, armonia sunt scopurile societăţii.

Aceste cuvinte reflectă o schimbare importantă ce are loc în cultura contemporană.

Mai înainte, de fapt, din timpul trio-ului marilor filozofi greci Socrate, Platon şi Aristotel, gândirea a mers într-o direcţie obiectivistă. Preocuparea era îndreptată mai mult asupra felului în care erau lucrurile, decât asupra persoanei umane ce le cunoaşte şi le foloseşte. Această orientare a fost ridiculizată la începutul timpurilor moderne care au ajuns astfel să fie caracterizate de raţionalism.

Deci faptul că în prezent noi ar trebui să fim conştienţi nu numai de realizarea acestei orientări, ci şi de limitările felului în care aceasta ne-a ţinut captivi, devine un moment epic. Astăzi, grijile atât de corect subliniate de profesorul Shermukhamedov au ieşit la suprafaţă. Acestea nu sunt reflectate numai în noua libertate din Asia Centrală şi în noile speranţe şi aspiraţii ale acestui popor.

Acest lucru ne oferă direcţia cercetării noastre mai departe în natura civilizaţiei spirituale, în fundaţiile ei şi a importanţei ei pentru progresul social.

Una dintre cele mai importante caracteristici ale persoanelor şi societăţilor umane este capacitatea lor de dezvoltare şi creştere. Ne naştem cu puteri nesfârşite şi nelimitate de cunoştinţă şi iubire. Viaţa constă în dezvoltarea, formarea şi exercitarea acestor capacităţi. Dat fiind caracterul comunitar al dezvoltării şi învăţării umane, dependenţa de alţii nu este naturală – ci chiar contrariul. În cadrul, ca şi în afara, grupurilor noastre sociale depindem de alte persoane, deoarece au capacităţi de care noi, ca indivizi şi comunităţi, avem nevoie pentru dezvoltarea noastră, propria noastră realizare şi împlinire.

Această dependenţă nu este o problemă de supunere a noastră în faţa voinţei celorlalţi, ci se bazează pe excelenţa comparativă a unor dimensiuni – fie ea aptitudinea doctorului de a vindeca sau vederea omului înţelept şi judecata lui în probleme care necesită înţelegerea profundă. Această calitate a oamenilor înţelepţi în comunitate nu este ceva de care se folosesc în mod fraudulos sau cu care sunt înzestraţi arbitrar; este, mai degrabă, bazată pe capacităţile lor, ei fiind recunoscuţi în mod liber şi rezonabil de ceilalţi.

Mai departe, nu este vorba despre o lege universală impusă de sus şi repetată uniform în termeni univoci. Mai degrabă, este o problemă de învăţare organizată de componenţii unei societăţi civile, fiecare cu preocupările lui personale şi fiecare în relaţie cu ceilalţi printr-un raport de subsidiaritate.

Toate acestea – rolul comunităţii în învăţare, contribuţia experienţei istorice extinse în ceea ce priveşte axele orizontale şi verticale ale vieţii şi semnificaţiei, şi îngrădirea dependenţei în competenţă – se combină pentru a înzestra tradiţia cu autoritate pentru vremurile următoare. Acest

lucru este diferit în funcţie de diversele componente ale tradiţiei şi interrelaţionării lor.

Avem motive să credem că tradiţia nu este o magazie pasivă de materiale ce aşteaptă, pur şi simplu, cercetătorul, ci că cuprinsul ei de autentică înţelepciune joacă un rol normativ pentru viaţă în următorii ani. Pe de o parte, fără un astfel de referent normativ, prudenţa ar fi la fel de relativistă şi fără efect ca acţiunea musculară fără o substructură scheletică. Viaţa ar fi o simplă problemă de compromis şi acomodare în orice condiţii, fără vreun sens al valorii fie a ceea ce este compromis, fie a lucrului pentru care este compromis. Pe de altă parte, dacă factorul normativ ar fi doar în viziunea transcendentală sau abstractă, rezultatul ar fi golit de conţinut existenţial.

Faptul că oamenii, oricât de diferiţi ar fi din punct de vedere cultural, nu rămân indiferenţi în faţa fluxului de evenimente, ci dezbat – chiar cu tărie – asupra direcţiei schimbării potrivite pentru comunitatea lor, reflectă că orice umanism este comis activ pentru realizarea unui simţ al perfecţiunii comune – dacă este general. Fără acesta, chiar şi conflictul ar fi imposibil, deoarece nu s-ar realiza nici o intersectare de poziţii divergente şi, deci, nici o dezbatere sau vreun conflict.

De-a lungul istoriei, comunităţile descoperă viziunea care transcende timpul, dar şi direcţionează viaţa noastră spre toate timpurile – trecut, prezent şi viitor. Conţinutul acestei viziuni este un set de valori care, prin plinătatea şi armonia măsurii lor, arată calea spre formarea umană matură, şi astfel, orientează viaţa[27]. O asemenea viziune este istorică, deoarece se prezintă în viaţa unui popor în timp. Este şi normativă, deoarece oferă bazele de judecată pentru epocile istorice trecute, opţiunile prezentului şi posibilităţile viitorului; prezintă un mod potrivit de a păstra acea viaţă în timp. Ceea ce începe să reiasă este felul în care Heidegger abordează Fiinţa şi caracteristicile ei de unitate, adevăr şi dreptate, bunătate şi iubire. Acestea nu sunt simple idei fără conţinut, ci temelia, ascunsă sau învăluită cum era, care erupe în timp prin intermediul vieţii conştiente personale şi de grup ale fiinţelor umane libere de-a lungul istoriei. Văzut în această lumină, procesul cercetării umane, dezbaterea şi decizia – astăzi numită democraţie –, devine mai mult decât o metodă de a conduce afacerile umane; este felul dezvoltării fiinţei în timp, realitatea exactă a vieţii persoanelor şi societăţilor.

Moştenirea culturală sau tradiţia unui popor constituie o specificare a sensului general al fiinţei sau perfecţiunii, dar nu ca şi cum ar fi distanţată cronologic în trecut, şi astfel, fiind necesară aducerea ei în lumină

[27] „Toward a Rational Theory of Tradition”, în K. Popper, *Conjectures and Refutation: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Keegan Paul, London 1963, 254.

prin intermediul vreunui mijloc artificial. Mai degrabă, fiinţa şi valorile ei trăiesc şi acţionează în viaţa tuturor celor pe care îi inspiră şi îi judecă. În forma ei sincronică de-a lungul timpului, tradiţia este dimensiunea fără sfârşit a istoriei. În loc să ne gândim că o reconstruim, ar fi mai potrivit să spunem că îi aparţinem – aşa cum şi ea ne aparţine nouă. Atunci tradiţiile sunt, de fapt, comunităţile finale ale eforturilor omeneşti, în care viaţa şi înţelegerea umană sunt implementate, nu de acţiuni subiective individuale şi izolate – descrise de Gadamer ca scântei în circuitele închise sau conştiinţa personală[28] –, ci de situarea noastră într-o tradiţie. Făcând legătura între prezent şi trecut, tradiţia permite grupurilor ce alcătuiesc societatea civilă să determine direcţia specifică a vieţilor lor şi să mobilizeze angajamentele consensuale şi reciproce, pe baza cărora adevărata viată de comunitate progresivă este construită[29].

La fel, şi invers, sensul binelui şi al valorii, care se manifestă în experienţa trăită, concretă a unui popor de-a lungul istoriei lui şi care constituie moştenirea culturală, este cel ce permite societăţii, la rândul ei, să-şi evalueze propria viaţă pentru a urmări apoi binele adevărat şi să evite ceea ce poate distruge societatea. În absenţa tradiţiei, evenimentele prezente ar fi simple fapte urmate apoi de altele care să le contrazică. Valurile ce urmează unor asemenea întâmplări contrarii ar constitui o istorie scrisă în termeni violenţi. Acest lucru, la rândul lui, ar putea fi minimalizat doar de vreo abstracţie utopică construită pe limitările reductiviste ale raţionalismului modern. O asemenea eliminare a tuturor expresiilor libertăţilor democratice este arhetipul coşmarului modern.

Toate acestea sunt într-un contrast clar cu moştenirea sau tradiţia unui popor ca expresie bogată cumulativă de semnificaţie dezvoltată de un popor de-a lungul timpului până la un punct de perfecţiune normativă şi clasică. Exemplificat arhitectural într-un Panthenon sau un Taj Mahal, se întruchipează într-un Confucius sau Gandhi, un Bolivar sau Lincoln, un Martin Luther King sau o Maica Tereza. Numite în mai multe feluri, „personalităţi carismatice” (Shils)[30], „indivizi paradigmatici” (Cua)[31] sau caractere ce au îmbinat rolul şi personalitatea în oferirea unui ideal cultural sau moral (MacIntyre)[32], ei depăşesc simplele fapte istorice. Ca universalii concrete, ei exprimă prin modelele variate ale societăţii civile acea armonie şi plinătate a

---

[28] „Toward a Rational Theory of Tradition”, 245.

[29] „Toward a Rational Theory of Tradition”, 258.

[30] Edward Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1981, 12-13.

[31] *Dimensions of Moral Creativity: Paradigms, Principles and Ideals*, Pennsylvania State University Press, University Park 1978.

[32] *After Virtue*, 29-30.

perfecţiunii care este, în acelaşi timp, clasică şi istorică, ideală şi personală, înălţătoare şi care pune în mişcare – într-un cuvânt, eliberatoare.

Nu întâmplător mi-au venit spontan în minte ca exemple fondatorii marilor tradiţii religioase. Desigur, nu pentru că oamenii nu ar forma sau nu pot forma grupurile componente ale societăţii civile în baza preocupărilor lor concrete pentru educaţie, ecologie sau viaţă. Însă motivaţia lor în a face acest lucru ca persoane umane merge dincolo de pragmatic, scopurile externe spre angajamentul social intern, care în cele mai multe culturi este bazat pe religie.

Atunci este necesar să privim la natura tradiţiilor culturale, fiind constituite din libertatea ce formează valori, virtuţi şi tradiţie şi spre hermeneutici din moment ce aceştia pot fi interpretaţi într-o manieră progresivă.

În aceasta găsim cele trei dimensiuni ale adevărului, cea obiectivă, care priveşte ceea ce este şi ceea ce presupune modul în care ar trebui să acţionăm, a doua subiectivă, care ne permite să apreciem răspunderea noastră proprie, umană, pentru a da forma locului unde ne aflăm şi vieţii, ca lucruri bune.

Însă, dincolo de acestea două, dimensiunea metafizică şi religioasă a conştiinţei ne ajută să vedem ce este efortul personal într-adevăr, şi anume, continuarea creaţiei în care prin a fi noi înşine ceea ce suntem împărţim adevărul şi bunătatea cu şi ca fiinţe limitate. Este gloria şi provocarea omului faptul că numai el din toată creaţia poate înţelege acest lucru şi se poate alătura liber şi responsabil ca slujitor al lui Dumnezeu spre a duce la împlinire însăşi opera creaţiei. El nu face acest lucru singur, ci ca membru al comunităţilor umane, din care fiecare şi-a dezvoltat cultura prin intermediul căreia această sarcină este înţeleasă şi oamenii sunt mobilizaţi să răspundă. Astăzi acest lucru a devenit într-adevăr o sarcină globală. Moralitatea pe care o promite viitorul cu sonorităţile tuturor. În principal, acest fapt pune provocarea adevărului şi moralităţii într-o lumină nouă, aţintită nu asupra negativismului minciunii, nedreptăţii, corupţiei şi răului, ci asupra adevărului şi dreptăţii, creativităţii şi împlinirii.

Dacă privim la noi în lumea de astăzi, putem vedea multe lucruri ce sunt într-adevăr rele, dar putem descoperi şi frumuseţea naturii în înflorirea copacilor primăvara, în arhitectura marilor oraşe care oferă protecţia şi întreţinerea populaţiilor, şi structurile sociale care, în timp ce nu sunt perfecte şi uneori chiar aplecate asupra distrugerii, totuşi încurajează cooperarea umană în căutarea binelui. Acesta este un angajament al adevărului, atât ştiinţific, cât şi uman, în căutarea binelui ca moral, în sensul creaţiei bunului comun. Ca artişti angajaţi în crearea viitorului nostru. Acesta este lucrul pe care trebuie să-l urmărim cu puterea maximă a înţelepciunii umane şi speranţei creative.